

BOEKBESPREKING — COMPTE RENDU

Anne-Marie LA BONNARDIÈRE e.a., *Saint Augustin et la Bible. (Bible de tous les temps, 3)*. Paris, Beauchesne, 1986, 462 p.

«L'œuvre entière d'Augustin, qui est un immense commentaire de la Bible, ne correspond en rien à un plan préconçu. ... La présence de la Bible dans l'œuvre d'Augustin est une présence insérée dans l'événement, sans cesse actualisée en fonction des appels du peuple de Dieu...» (p. 420). Ces quelques phrases, qui résument brièvement l'œuvre de toute une vie, expriment une opinion née de recherches effectuées depuis de longues années. Qui mieux qu'A.-M. la Bonnardière aurait pu sonder l'influence de la Bible, qui, comme une eau souterraine, a pénétré peu à peu mais sans relâche la vie et la pensée de ce Père de l'Église «monumental»? À la question pourquoi, dans la série «Bible de tous les temps», le troisième volume est consacré exclusivement à Augustin, qui ne représente que quarante-cinq ans d'histoire ecclésiastique, A.-M. la Bonnardière ne donne pas de réponse directe. Vraisemblablement il faut chercher l'explication dans le fait qu'à l'heure actuelle, personne ne possède une compétence comparable à la sienne pour dégager de la même manière chez un autre Père de l'Église l'envergure de l'influence biblique. N'empêche que la présence de la Bible dans la pensée d'Augustin est immense, ce que les publications d'A.-M. la Bonnardière ont abondamment démontré.

Dès le début, ce recueil d'articles porte l'empreinte de la main du maître: dix sur les vingt et une contributions sont de sa main et c'est elle aussi qui, dans quelques brèves introductions, met en lumière la disposition organique du livre. L'auteur principal ouvre le recueil en essayant de déterminer le rôle joué par la Bible dans la vie d'Augustin avant sa conversion, pendant la période manichéenne, et après, pendant les années milanaïses. Une fois converti à la foi chrétienne, il s'est soumis à la lecture biblique préconisée pour les «competentes» et l'«infans» spirituel sera de plus en plus instruit dans l'exégèse et l'interprétation de l'Écriture. Maintenant, détourné du manichéisme, il se voit obligé de se plonger dans l'étude de l'Ancien Testament, surtout du livre de la Genèse, et d'en prendre la défense vis-à-vis de ses anciens coreligionnaires en montrant l'unité profonde des deux Testaments (p. 27-47).

L'ordination sacerdotale obligeait le «servus Dei» non seulement à pénétrer la vérité des Écritures saintes par la prière et l'étude, mais aussi à traduire cette vérité devant l'assemblée des croyants. L'importance que prend déjà pour lui la seule lecture de la Parole de Dieu ressort de la place qu'il accorde au «lector» pendant la célébration liturgique. A ce sujet, E. Paoli-Lafaye explore la situation ecclésiastique, aussi hors des frontières du diocèse d'Augustin, et constate qu'on faisait généralement

grand cas de la formation du lecteur (p. 59-74). À côté d'une nouvelle édition critique du Sermo 204 par P.-P. Verbraken, l'analyse de ce sermon et du sermon 227 révèlent de nombreuses filiations de textes scripturaires qui dirigent et nourrissent la pensée du théologien. Maniant la langue en maître, l'ancien rhéteur a l'art de faire parler les images bibliques. Seule une lecture qui ne trahit ni le texte ni le contexte, comme celle de M. Albaric et surtout celle de J. Wolinski, dégagera la force cachée de l'actualisation augustinienne. Pour Wolinski le seul vers 6 du Psaume 18 suffit pour établir à l'intérieur de l'œuvre d'Augustin tout un dossier qui jette, par exemple, une lumière surprenante sur l'incarnation. Grâce à une telle lecture du texte, on écoute avec un certain attendrissement la Chananéenne plaider auprès du Christ la cause des «chiens de la gentilité» plaçant ainsi l'ecclésiologie d'Augustin sous le signe de la miséricorde. Après avoir rendu le plaidoyer de la Chananéenne presque encore plus convaincant qu'Augustin lui-même, A.-M. la Bonnardière termine le chapitre sur la liturgie par l'image du Christ sommeillant pendant la tempête: le Christ ne serait-il pas ici l'image éloquente de la foi sommeillant dans notre cœur pendant les nombreuses épreuves que nous traversons, se demande le «praedicator» d'Hippone? (p. 75-148).

L'image du cœur sommeillant constitue un excellent passage au chapitre sur la prière, qui suit. Ce n'est pas seulement grâce à la liturgie et à la prédication que l'évêque d'Hippone a été envoûté par la Bible. S. Poque a pu lire dans le tissu des Confessions (hypertexte, hypotexte) comment les paroles des Psaumes se sont présentées presque inconsciemment à Augustin et combien celui-ci, en priant, a été pour ainsi dire fasciné par les Psaumes (p. 155-166)¹). Les nombreux commentaires sur les Psaumes, prononcés par Augustin, montrent à leur tour combien celui-ci a assimilé les Psaumes. C'est dans ces *Enarrationes* que L. Verheijen va à la recherche de la signification précise du mot «hymnus» qui dans le très court chapitre de la Règle sur la prière reste sans explication (p. 167-179). Dans sa lettre à la richissime veuve Proba, Augustin se sent pénétrer jusqu'aux conditions fondamentales de toute prière: la richesse et le veuvage de Proba n'ont-ils pas aiguë son intuition à lui que le détachement des biens terrestres et la solitude constituent les conditions indispensables de toute prière? (p. 181-188). Cette faim intérieure est en mesure de se nourrir, comme Jean le disciple bien-aimé, au sein du Maître. Ici encore c'est l'analyse mot à mot du texte du commentaire sur l'Évangile de Jean qui nous révèle qu'Augustin, avant d'être «ructor» («praedicator»), voulait d'abord la «potatio», une ivresse que D. Dideberg traduit par «humilité sublime, sobre ivresse» (p. 189-201).

Autrement que dans sa lettre à Proba, Augustin s'est, dans sa

¹) «Die Confessiones sind ... nicht als bloss stilierte Belegzitate ... Die Psalmzitate sind also apptoprierte Ineinsetzungen...» disait déjà H. Lausberg, voir: H.J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung des VOCES und AFFECTUS. Zu Augustinus, Conf. IX,4,6 und X,33*, dans: *Theologie und Philosophie* 52 (1977), 481-497, p. 484.

correspondance, aussi occupé plus techniquement des questions scripturaires. À Évode il écrit que la descente du Christ aux enfers ne signifie pas nécessairement que tous les hommes seront délivrés sans problèmes (p. 213-227). Et de sa réponse à Hesychius de Salone qui lui a soumis certains problèmes exégétiques en rapport avec le millénarisme, exposés excellemment par J.-P. Bouhot, nous retenons surtout ceci: «Il faut attendre le retour du Seigneur ni plus tôt ni plus tard qu'il ne doit arriver» (p. 229-250).

Pour préparer les futurs prédicateurs à expliquer les textes difficiles de la Bible, l'évêque d'Hippone a exposé, dans le *De doctrina christiana*, certaines règles qui puissent aider à comprendre et à expliquer ces textes. La première règle est une disposition intérieure indispensable à une bonne lecture d'un tel livre et qu'on pourrait appeler «spiritualité théologique». Puis M. Moreau parcourt les différents instruments dont disposait Augustin et qu'il avait hérités de sa culture latine. La grande ouverture d'esprit qui le caractérise, lui permet de les mettre à la disposition de l'exégèse biblique comme sciences auxiliaires, même s'ils provenaient d'un milieu païen. Les «artes liberales» n'étaient-ils pas les trésors en argent et en or qu'à l'exode il était permis d'emporter? (p. 253-285). La préoccupation pastorale d'une prédication convenable l'a poussé à militer en faveur de l'uniformité aussi bien du canon que du texte bibliques. Aux yeux d'A.-M. la Bonnardière, sa place dans l'histoire du canon catholique mériterait une étude approfondie et sa défense de la Septante, selon lui aussi inspirée que le texte hébreu de Jérôme, est remarquable (p. 287-312)²). Pourtant l'exégète d'Hippone ne fit pas preuve de fanatisme dans son opposition à la «veritas hebraica» montante et dans une belle étude du commentaire stylistique d'Augustin, M. Moreau montre combien Augustin apprécia la traduction latine par Jérôme du prophète Amos (p. 313-322). Sa réaction initiale face au style de la Bible — à ses yeux dépourvu de la «dignitas Tulliana» — est loin maintenant³).

Dans les polémiques qu'Augustin a engagées, il y a eu aussi une action toute particulière des Écritures. Les polémiques ont eu l'effet d'un travail d'orfèvre qui déterre les sens cachés du texte biblique et purifie la doctrine pour en faire un métal précieux. Cette conception qu'Augustin lui-même nous offre, présente à A.-M. la Bonnardière l'occasion d'exciter les jeunes chercheurs à établir une «documentation scripturaire» sur ces polémiques peut-être un peu périmées (p. 329-352). La grandiose polémique qu'Augustin a engagée dans le *De civitate Dei* avec «les chiens évangéliques de la gentilité», lui procura l'occasion de mettre au jour dans l'histoire profane les six étapes de l'histoire sacrée,

²) Voir: J.D. Kaestli et O. Wermelinger, *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, 1984.

³) En ce qui concerne le développement et la révolution exégétiques d'Augustin, voir: B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. Vol. III. Saint Augustin*, Paris, 1983.

commençant par Adam et finissant par l'ultime étape commencée juste avant le retour du Messie. Pour démontrer l'accomplissement eschatologique de toutes les promesses prophétiques, l'exégète studieux mit en œuvre toutes les ressources de son talent d'interprète (p. 361-368). Le rôle joué par les *Regulae* de Tyconius et par son commentaire de l'Apocalypse dans cette interprétation eschatologique, voilà le sujet d'une étude technique assez difficile de M. Dulaey (p. 369-386). Ce qui est sûr c'est que Apocalypse I, 9-11 est devenu un des textes-charnières dans la conception toute personnelle que le théologien nord-africain s'est forgée en ce qui concerne l'histoire: celle-ci est, en tant que temps de l'histoire (selon Marrou), la «commixtio» de la «civitas terrena» et de la «civitas Dei», mais sans être une troisième cité qui serait la chrétienne. Quant à la conception de Marrou, A.-M. la Bonnardière montre que d'autres auteurs s'y rangent qui tous «convergent pour refuser qu'il existât, à l'époque d'Augustin en Afrique, quelque chose qui aurait été l'amorce d'un régime dit de 'chrétienté'». Les vers de l'Apocalypse incitent à attendre patiemment le jugement final lors duquel Dieu Lui-même séparera l'ivraie d'avec le bon grain (p. 387-398).

«Le temps de l'histoire» de la «permixtio» nécessite quand même une éthique, dont la Bible a inspiré à Augustin les lignes de force qu'il a retracées, sous forme d'anthologie, dans le *Speculum quis ignorat* (p. 401-409). Et à ceux qui seraient tentés de tenir l'éthique pour superflue parce que la «contemplatio» les introduit déjà dans la cité céleste et les place, comme Marie, au-dessus de l'«actio» de Marthe, A.-M. la Bonnardière montre dans la contribution suivante comment, aux yeux d'Augustin, Marthe et Marie ne sont que deux figures dans l'unique maison, le Corps du Christ, où et la vie active et la vie contemplative forment un ensemble harmonieux. Marie ne fait que symboliser la vie de contemplation, elle ne la possède pas encore, alors que la vie active de Marthe n'est nullement dépourvue de la vérité divine. La vie chrétienne est une «distentio» des préoccupations journalières, mais en même temps une «extentio» vers le Dieu unique, de sorte que «le temps de l'histoire» de Marrou revient comme un «tertium quid» des deux manières de vivre qui se rejoignent très bien en une seule personne (p. 411-425). Comment le comportement éthique de l'«actio» pourrait-il se fonder si ce n'est dans la «via humilitatis» du Christ, marquant ainsi les activités humaines d'une empreinte religieuse? C'est la conclusion qui s'impose à A. Verwilghen dans le dernier article. N'est-ce pas cette voie de l'humilité qui distingue la «doctrina christiana» de toutes les autres doctrines? «Ces fausses doctrines — écrits étrangers à la foi, écrits des Épicuriens, des Stoïciens, des Manichéens et des Platoniciens — pèchent toutes par le même défaut: l'absence d'une doctrine de l'humilité». Le nœud dans la rencontre de Dieu et l'homme, c'est la kénose de l'incarnation, mais le grand Père de l'Église conserve quand même l'incognito de la transcendance: «... l'évêque d'Hippone ne dira jamais que Dieu est humble ou que l'humilité est Dieu: il met toujours apparemment l'humilité de Dieu

en relation avec l'abaissement du Verbe et sa vie terrestre». (p. 427-442). N'est-ce pas surtout cette «via humilitatis» qui rend perceptible dans la pensée d'Augustin la pulsation de la Bible?

Le livre se termine par une bibliographie succincte qui signale les principaux instruments de travail, et, comme supplément bienvenu, une série de quelque 36 sentences augustiniennes qui, grâce aux commentateurs compétents d'A.-M. la Bonnardière et de J. Fontaine, ne dégèneront plus aussi facilement en slogans fallacieux. Finalement il nous faut encore dire combien nous avons apprécié les belles traductions répandues à travers le livre et qui sont l'œuvre de M. Moreau.

Les contributions dans ce livre se sont enroulées, comme des veines, autour d'un corps en voie de formation et le résultat est un bel ensemble organique, bien accessible aux non-initiés et stimulant pour les initiés qui y trouvent un excellent aperçu de l'influence inestimable des Écritures saintes. Pendant trop longtemps on a enfermé la conversion du grand Père de l'Église dans un cadre platonicien pur et simple où même le grand esprit du philosophe aurait été absent. Pour beaucoup d'ailleurs, Augustin aurait été ainsi prisonnier des notions platoniciennes qui sont pour le moins discutables. Le grand mérite de ce livre est sans doute d'avoir montré combien les vers bibliques ont nourri la doctrine chrétienne de l'évêque d'Hippone. Après avoir découvert qu'Augustin n'est pas du tout un philosophe bon marché, on commence à se rendre compte, grâce à l'œuvre immense d'A.-M. le Bonnardière, qu'il n'est pas non plus un exégète facile. L'importance en est double: d'une part il met en balance le poids de toute la culture latine avec son empreinte grecque, d'autre part cette culture lui fournit les instruments nécessaires à traduire la vérité propre de la Bible. D'aucuns trouvent qu'Augustin a liquidé cette vérité en faveur des notions platoniciennes. De cette manière ils essaient d'apporter une solution de détente à la relation plutôt tendue entre la tradition grecque et la tradition hébraïque. Ce Père de l'Église ayant été en effet formé à la culture grecque, une lecture rapide des textes ne révèle guère quelle révolution les vers scripturaires ont provoquée dans cette pensée. C'est le grand mérite de ce livre d'avoir appelé l'attention sur les textes, même l'attention philologique qui préfère suivre le texte de près, là où le langage figuré de la Bible garde encore toute son efficacité, même si les glissements sont parfois à peine perceptibles. Le texte des Écritures agit comme une levure qui transforme le goût du pain, même si l'apparence du pain ne semble pas changée. Les auteurs du livre ont appris que pour l'ancien rhéteur les images et les tournures ne sont pas un simple embellissement littéraire, dont l'évêque se servirait maintenant pour amplifier la force de sa propagande.

Cette interprétation chrétienne des textes bibliques pourrait certainement être comparée avec l'interprétation juive, dont ce livre ne parle que rarement. N'y aurait-il pas de recherches à effectuer dans ce domaine? M. Moreau ne s'étonne pas du tout que l'herméneutique juive ne prenne pas place à côté des «disciplinae» classiques dans le *De*

doctrina christiana. La «veritas hebraica», dont Jérôme se réclamait si souvent et à laquelle Augustin opposait chaque fois la Septante, ne pourrait-elle pas s'être infiltrée dans les différents commentaires vétéro-testamentaires de l'évêque d'Hippone par d'autres voies dérobées? On connaît la présence latente de Philon dans son exégèse depuis que B. Altaner⁴⁾ a osé parler d'une influence directe par des traductions de Philon, indirecte par l'intermédiaire de la traduction de l'œuvre d'Origène et par Jérôme et Ambroise. Alors que P. Courcelle⁵⁾ ne croit pas tellement à l'influence directe par le texte grec⁶⁾, A. Solignac la défend⁷⁾. Chr. Landman aussi⁸⁾ a relevé des traces de Philon dans l'œuvre d'Augustin. La relation Ambroise — Philon nous est mieux connue grâce à l'œuvre de H. Savon⁹⁾. Même la culture romaine présente des empreintes philoniennes¹⁰⁾, c'est ce qu'a montré A. Michel¹¹⁾. On connaît aussi les études de M. Simon sur l'histoire judéo-chrétienne de l'Afrique du Nord¹²⁾ et les contributions de

⁴⁾ B. Altaner, *Augustinus und Philo von Alexandrien*, dans: *Kleine Patristische Schriften* herausgegeben von G. Glockmann. (Texte und Untersuchungen, 83). Berlin, 1967, 181-193, et aussi l'article *Augustinus und Origines*, p. 224-252.

⁵⁾ P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*. Paris, 1948². Et aussi: *Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?*, dans: *Revue des Études Anciennes* 63 (1961), 78-85.

⁶⁾ Par le chapitre qu'il a écrit dans le livre de J. Paramelle, *Philon d'Alexandrie. Questions sur la Genèse II, 1-7*, (Cahiers d'Orientalisme, 3), Genève, 1984, 75-128, E. Lucchesi a ranimé le débat entre Altaner et Courcelle. L'auteur y parle d'un «surplus» philonien (par rapport au philonisme anonyme d'Ambroise) (p. 115) et conclut qu'Augustin dans son *Contra Faustum* XII ne dépend pas d'Ambroise mais «d'une source intermédiaire ... œuvre d'un compilateur latin... ou bien traduction d'une collection grecque...» (p. 126).

⁷⁾ A. Solignac, *Philon d'Alexandrie*, dans: *Dictionnaire de Spiritualité* XII, 1372s.

⁸⁾ Chr. Landman, *The etymological and allegorical functioning of Cain, Abel and Seth in the exegetical methods of Philo and Augustin*, dans: *Ekklesiastikos Pharos* (Alexandrie, Patriarcat grec orthodoxe) 65 (1983), 17-26.

⁹⁾ H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, 1977. Aussi l'article du même auteur *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, dans: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II: Principat 21.1, herausgegeben von W. Haase, Berlin-New York, 1984, 731-759.

¹⁰⁾ Tout le volume II, 21.1 de *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* est consacré à la personne de Philon d'Alexandrie. Le volume II, 21.2 aussi témoigne de la présence juive dans la personne de Flavius Josèphe. Pour cette présence juive dans le monde romain, voir: Cl. Aziza, *Juifs et judaïsme dans le monde romain: état des recherches (1976-1980)*, dans: *Revue des Études Latines* 59 (1982), 44-52. Voir aussi R.A. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, dans: *The Harvard Theological Review* 71 (1978), 35-59. Les *Studia Philonica*, publiées par The Philo Institute à Chicago donnent aussi beaucoup d'informations utiles.

¹¹⁾ A. Michel, *A propos du bonheur: pensée latine et tradition philosophique*, dans: *Revue des Études Latines* 56 (1978), 349-368.

¹²⁾ M. Simon, *Verus Israel. Les relations entre juifs et chrétiens sous l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1983. Id., *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris, 1972; et aussi: *Antisémitisme et philosémitisme dans le monde romain*, dans: *Centre d'Études*

M. Dulaey¹³⁾ et de C.A. Evans¹⁴⁾ sur la présence simultanée d'un symbole ou d'un texte dans les milieux juif et chrétien de ce temps-là¹⁵⁾, mais nous sommes moins bien renseignés quant à l'influence rabbinique prononcée sur l'exégèse chrétienne. É. Lamirande¹⁶⁾ avait pourtant déjà tracé une voie bibliographique en ce qui concerne l'aggada dans les écrits des Pères. Un essai dans le même sens a été effectué par J.R. Baskin¹⁷⁾, mais l'auteur n'a pas eu l'occasion de pénétrer les textes d'Augustin étant donné l'envergure des Pères étudiés. L'étude de L.J. van der Lof concernant les synagogues locales est plutôt décevante¹⁸⁾. Th. Raveaux de son côté¹⁹⁾ n'a pas voulu déterminer l'influence juive sur la notion augustinienne de «sabbat», mais indique dans les textes d'Augustin d'importants traits d'inspiration biblique: il y a un rapport évident entre le repos du récit de la Genèse et le repos du Décalogue, mais malgré cela, la prescription du repos sabbatique ne vaut plus pour les chrétiens, ce qui n'empêche pas que le sabbat garde une valeur propre et ne peut être réduit au dimanche chrétien, car le sabbat est une «figura» du christianisme, lui-même accomplissement de l'Ancien Testament. Le sabbat n'est donc pas paradigme de séparation, dit Augustin aux Manichéens, mais paradigme de l'unité entre les deux Testaments²⁰⁾.

Les relations très délicates entre chrétiens et Juifs qui, depuis les événements tragiques de ce siècle, examinent avec méfiance chaque interprétation chrétienne de la Bible pour y relever toute trace d'antisémitisme (L. Verheijen, p.177ss., traduit quelque peu leur sensibilité), pourraient être transformées en dialogue fertile par l'étude ouverte et

Supérieures et de Recherches sur les Relations Éthiques et le Racisme Européens 1979, 3-12; et beaucoup d'autres publications.

¹³⁾ M. Dulaey, *Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien*, dans: *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), 3-26.

¹⁴⁾ C.A. Evans, *Isaiah 6: 9-10 in rabbinic and patristic writings*, dans: *Vigiliae Christianae* 36 (1982), 275-281.

¹⁵⁾ L'étude de Th. Kobusch, *Die Religion der Wahrheit*, dans: *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), 97-128, n'éclaire guère la différence entre les conceptions juive et chrétienne du culte, à part quelques conclusions antithétiques bien connues comme «culte de l'esclavage» et «culte de la liberté».

¹⁶⁾ É. Lamirande, *Les Pères de l'Église et l'aggada*, dans: *Vigiliae Christianae* 21 (1967), 1-11.

¹⁷⁾ J.R. Baskin, *Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*. (Brown Judaic Studies, 47), Chico, 1983.

¹⁸⁾ J.J. van der Lof, *Les liens des chrétiens avec les synagogues locales du temps de saint Cyprien et saint Augustin*, dans: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 56 (1975), 385-395.

¹⁹⁾ Th. Raveaux, *Augustinus über den Sabbat*, dans: *Augustiniana* 31 (1981), 197-246 et 33 (1983), 58-85.

²⁰⁾ Augustin a aussi développé ces thèmes antimanichéens contre des auteurs adversaires de l'Ancien Testament. Voir Th. Raveaux, *Augustinus. Contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds*, Würzburg, 1987.

honnête du développement théologique de l'époque. Après l'étape du travail réalisé dans ce livre (p. 442) l'étude de l'exégèse augustinienne pourrait continuer dans d'autres directions: comment, p.ex., Juifs et chrétiens se sont-ils nourris dans le même Livre? Se sont-ils aussi nourris réciproquement malgré leurs polémiques autour de ce Livre? Ou n'y a-t-il eu qu'éloignement aigri après que les chrétiens s'étaient institués comme le véritable Israël et que le peuple juif avait revendiqué le droit exclusif de la tradition biblique? B. Blumenkranz affirme qu'Augustin s'est informé du côté juif et que «ses rapports avec les Juifs et le Judaïsme ne s'effectuaient pas uniquement par personne interposée». Mais d'autre part il est certain «que le courant inverse, de l'œuvre augustinienne vers la pensée juive, existe aussi»²¹). Cet auteur est très sensible à la tension que nous avons évoquée. Supposons un instant que l'évêque passionné n'ait pas eu à défendre ses chrétiens contre les critiques juives ou les tendances judaïsantes, il «n'aurait pu échapper à la confrontation avec le Judaïsme, confrontation qui est inscrite dans l'héritage de l'Église, avec tous les déchirements que souvent elle implique. Augustin aussi peu que tout autre chrétien qui réfléchit sur ses origines ne peut y échapper, Augustin moins encore avec son désir passionné de pénétrer dans le dessin caché des lignes du devenir humain»²²). L'exégète qui s'était imprégné progressivement de la Bible ne pouvait éviter ce problème du Judaïsme qui «fut assez grave pour Augustin pour que toute son œuvre en porte la trace»²³. Il paraît bien que B. Blumenkranz a déjà posé une question que le lecteur moderne aussi se pose (p. 441) et que notre livre ne mentionne pas. La tentative de M.J. Dubois²⁴) de relever le défi d'une telle tâche, n'est pas sans mérites mais la manière dont il choisit les textes trahit une lecture qui se limite aux catégories de pensée schématiques et philosophico-abstraites et qui ne fait pas droit à l'incalculable révolution provoquée à l'intérieur du système platonicien par les textes de l'Écriture sainte. Certains exégètes juifs prétendent que les vers bibliques, passés par les mains de

²¹) B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme*, dans: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 225-241, p. 240s.

²²) Id., *op. cit.*, p. 228. Le même point de vue, avec quelques accents différents, est repris par J. Alvarez, *St. Augustine and Antisemitism*, dans: *Studia Patristica*, vol. XI, Berlin, 1966, 340-349: «Even if we had found no Jews around him, study of the problem would still have been necessary if we were to understand the relationship between the two Testaments. Christianity was the logical outcome of Judaism, the heritage which God had been preparing for many centuries. This fact puts both religions into intimate contact, with multiple, inevitable consequences. The Old and the New Testaments from a single whole; each is the other's complement; each is the Word of the same God».

²³) B. Blumenkranz, *op. cit.*, p. 234. J. Alvarez, *op. cit.*, p. 342: «There is no major work of Augustine's, except the books on Trinity, in which he does not touch upon this problem». Je pense que la discussion entre Juifs et chrétiens autour du *De Trinitate* pourrait être particulièrement vive.

²⁴) M.J. Dubois, *Rencontres avec le judaïsme en Israël*, Jérusalem, 1983, p. 53-118.

l'allégorie chrétienne, sont devenus méconnaissables²⁵). L'allégorie chrétienne est-elle donc purement hellénique? Nous nous sommes déjà demandé si l'allégorisation patristique a pu rester hors de l'atmosphère de la Bible. Celle-ci peut avoir été inhalée imperceptiblement par la voie non seulement des traditions écrites, mais aussi des traditions orales. Et a-t-on jamais essayé d'estimer l'influence que le contenu même des vers bibliques a exercée sur la pensée allégorisante? Il est vrai que cette influence n'a pas anéanti sans plus la vérité hellénique, mais doit-elle être anéantie et ne peut-elle pas être mise en rapport avec la «veritas hebraica»? E. Feldmann²⁶) a montré comment le jeune Augustin a vécu le conflit des traditions biblique et philosophique, mais, malheureusement, il a caractérisé ce conflit de malentendu entre d'une part les concepts philosophiques et d'autre part les expériences racontées d'une manière hébraïque²⁷). Quand le jeune étudiant de Carthage échoue lors de ce premier affrontement et invoque plus tard la «superbia» comme cause de cet échec (Conf. III,5,9), Feldmann²⁸) reproche à l'évêque d'Hippone de ne pas estimer à sa juste valeur le crise herméneutique et de la couvrir de manière moralisatrice: «Dadurch werden die aus der Konfrontation von zwei Kulturkreisen für das Denken entstehenden Probleme allzu schnell einem moralisierenden Verdikt unterworfen»²⁹). Mais peut-on réduire le conflit herméneutique entre ces deux traditions à un conflit entre deux manières de s'exprimer, comme s'il s'agissait de la même vérité? Les «interiora» de l'Écriture, qui ne sont accessibles que par ses propres «modus», peut-on les assimiler sans plus à la vérité familière de l'«acies mentis»³⁰)? Il ne faut certainement pas prendre la «superbia» à la légère. Lorsqu'Augustin oppose l'«humilitas» du Christ à la «superbia» d'une connaissance (auto-)suffisante, il a conscience qu'il n'est pas question d'un innocent conflit d'interprétations au sujet d'une seule et même vérité. Il s'agit au contraire d'un rapport tendu dans lequel il garde toute son estime pour la rigueur des concepts de la pensée hellénique, mais la «sapientia» n'est plus tout à fait la même lorsqu'elle est l'objet de la contemplation chrétienne. Cette contemplation du Verbe divin n'est même pas possible sans avoir passé par la «via» du Verbe incarné, de sorte que «la proportion platonicienne et la définition antique de la sagesse se concrétisent entièrement dans la personne du

²⁵) B. Blumenkranz note qu'à l'époque d'Augustin déjà «les Juifs, possesseurs premiers des textes sacrés sur lesquels le christianisme base sa foi, ces Juifs se refusent pourtant à en tirer les mêmes enseignements que les chrétiens», *op. cit.*, p. 231.

²⁶) E. Feldmann, *Sinn-suche in der Konkurrenz von Angeboten von Philosophien und Religionen*, dans: *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen O.S.A.*, herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K.H. Chelius, Würzburg, 1987, p. 100-117.

²⁷) *Id.*, *op. cit.*, p. 111.

²⁸) *Id.*, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*. Dissertation, 1975.

²⁹) *Id.*, *op. cit.*, p. 528.

³⁰) *Id.*, *op. cit.*, p. 526ss.

Christ»³¹). La «via humilitatis» du Christ avec toutes ses références bibliques est plus qu'une phrase morale (cf. A. Verwilghen), elle est cause d'une tension continue à l'intérieur de la pensée chrétienne qui, d'une manière ou d'une autre, est héritière à la fois de la pensée grecque et de la pensée juive.

Bien sûr, dans l'immense forêt de l'œuvre augustinienne, il a fallu faire un choix entre les nombreux chemins qui se présentaient, mais à côté des nombreux problèmes sans réponse signalés par l'auteur en chef (p. 441), notre question est peut-être une des plus pressantes pour le lecteur contemporain. Néanmoins, les auteurs de ce livre ont réussi à mettre à nu pour un large public la source dans laquelle le génie religieux d'Augustin a puisé l'eau et, par ce livre même, ils ont rendu hommage au peuple qui a remis aux peuples le Livre saint. Dans ce ralliement de Juifs et de païens, l'exégèse de Paul (Épître aux Ephésiens II, 11 ss.), lui-même Pharisien d'origine, a joué un rôle-clef (encore p. 121 ss.): il a proclamé le Christ, pierre angulaire entre le mur du peuple juif et le mur du peuple converti non-juif dont la Chananéenne est la préfiguration. Le deuxième mur, celui du christianisme, ne prend-il pas racine dans le Livre du peuple juif par le Christ et en Lui? Nous nous rendons bien compte que la liaison entre Juifs et chrétiens s'effectue principalement, selon Augustin, par la foi dans le Christ, qui devient ainsi et alors seulement la pierre angulaire entre les deux murs, ce qui est bien sûr inacceptable pour le Juif croyant. La parabole de l'enfant prodigue (Lc. 15, 11-32)³²), un Juif pourrait peut-être l'accepter à condition que le

³¹) G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, dans: *Recherches Augustiniennes* X (1975), 77-85, p. 80. Le terme «concrétiser» dans le texte de Madec reste quelque peu énigmatique. Lorsqu'il affirme qu'«Augustin a été convaincu que les doctrines platonicienne et chrétienne sont partiellement identiques» (voir aussi: Id., *Diagramme augustinien*, dans: *Miscellanea di Studi Agostiniani in onore di P. Agostino Trapè*, (= *Augustinianum* 25 (1985)), 77-94, p. 93), et «qu'il n'y a pas, dans cette doctrine commune, à faire le partage entre ce qui serait platonicien et ce qui serait chrétien», il ne faut pas oublier que les concrétisations bibliques entraînent un certain nombre de glissements et de tensions à l'intérieur des schémas et structures de la pensée platonicienne, qui perdent ainsi le caractère exsangue que certaines analyses semblent leur infliger. La vérité dans la doctrine augustinienne «est vrai simplement» mais à cause de cette tension elle ne l'est peut-être pas si simplement. Et si cette vérité est «accréditée tant par la Bible ou, plus exactement, mieux par la Bible que par Platon et les siens» (*ib.*), il faut se demander si la Bible confirme sans plus la vérité intacte du logos grec. Je ne cite qu'un exemple. Il est indéniable qu'une ontologie platonicienne est à l'œuvre dans la pensée du Christ total, mais la concrétisation par l'éthique biblique a donné aux termes ontologiques un contenu tout particulier, ce qui provoque une tension qu'il faut bien distinguer de ce qu'on appelle communément le dualisme platonicien. Le chiasme doctrinal que Madec nous propose (voir: Id., *Christus, scientia et sapientia nostra*, p. 81) a peut-être ses origines dans cette tension entre la Bible et la pensée hellénique.

³²) Voir J. Robbins, *The Prodigal Son and Elder Brother: the Example of Augustine's Confessions*, dans: *Genre* 16 (1983), 317-333.

frère aîné ne doit plus être amené au Père parce que, en tant que peuple de Dieu, il y est déjà. De plus, le Juif croyant ne voudra pas considérer la diaspora comme une «figura futurorum», ce qui ramènerait son existence à une preuve négative en faveur de la vérité chrétienne, vérité qui en effet ne veut pas être l'abolition mais l'accomplissement de l'Ancien Testament. Peut-être l'«osculum pacis» (*Adversus Iudaeos* 8,11. ML 42,60)³³) entre les Juifs et «les croyants de la gentilité» est-il quand même possible parce que Juifs et chrétiens, les uns par leur diaspora, les autres par l'évangélisation, ont répandu par le monde entier la lumière messianique et ont ainsi, tous deux, incarné la signification prophétique de Hagar et Saraï, de Tamar et Rébecca, car la vérité biblique est destinée à tous les peuples.

A un petit détail près³⁴) — p. 54 où on lit que le Père crée le Verbe (nulle part nous n'avons lu chez Augustin que le divin Père crée le divin Fils. On doit sans doute lire: qui crée dans le Verbe), — la troisième partie de la collection «Bible de tous les temps» est digne de prendre place à côté des autres et d'être recommandée sans réserve.

B. BRUNING O.S.A. (Leuven)

³³) Voir B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in der ersten Jahrhundert.* (Basel Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 25). Basel, 1946 (réimpression Paris, 1973). Voir aussi: Id., *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Âge. 23 Studies in French, German and English*, London, 1977. Il est bien connu que cet écrit antijuif doit être placé dans une longue tradition. Voir H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 172). Frankfurt-Bern, 1982. Cet auteur prend en considération une si longue période qu'il ne parvient pas à analyser à fond les textes augustinien. Voir aussi l'étude assez sympathique mais peu poussée de P.C. Bori, *The Church's Attitude towards Jews: an analysis of Augustine's «Adversus Iudaeos»* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 67), Bruxelles, 1983, 301-312; et R.R. Ruether, *The Adversus Iudaeos Tradition in the Church Fathers: the Exegesis of Christian Anti-Judaism*, dans: P.E. Szarmach, *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, Albany, 1979, 27-50. Un autre point délicat est traité par R. Kampling, *Das Blut Christi und die Juden. Mt. 27, 25 bei den lateinischsprachigen Autoren bis zu Leo dem Grossen*, (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 16), Münster, 1984. Cet auteur a surtout étudié le commentaire qu'Augustin donne de ce vers dans ses sermons et accorde trop peu d'importance à la métaphore du «semen» qui permet à Augustin d'expliquer la solidarité, aussi bien dans le péché que dans la grâce, entre aïeux et enfants. De plus il ne serait pas inutile d'établir un dossier biblique à propos de ce vers de Matthieu. L'étude de J. Cohen, *The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars*, dans: *Traditio* 39 (1983), 1-27, ne prête presque pas d'attention à Augustin.

³⁴) E. Zocca, dans son compte rendu dans *Augustinianum* 27 (1987), 335-336, a signalé quelques inexactitudes relevées dans les notes (p. 336).